

Hacia un saber sobre la música: una perspectiva desde el orfismo de María Zambrano

Francisco Martínez González

En su libro *De Homero a los Magos*, al comienzo del capítulo titulado “El orfismo redescubierto”, escribe Walter Burkert lo que sigue:

No existe ningún otro ámbito de los estudios clásicos, y en particular de la historia de las religiones, en que la situación haya cambiado tanto en los últimos decenios como en el caso del orfismo. Ha habido una serie tal de descubrimientos que cualquier tratamiento escrito, digamos, antes de 1980 está superado. William K. C. Guthrie escribía en su libro *Orpheus* en 1935: «Sobre este tema no ha aparecido ningún testimonio notable, ni es probable que aparezca.» Estamos contentos de que se equivocara.¹

Efectivamente, lo que sabíamos sobre el orfismo se ha enriquecido notablemente con el descubrimiento de una serie de nuevas fuentes, entre las que hay que destacar: el llamado Papiro de Derveni (un rollo papiráceo de mediados del siglo IV a. C., descubierto en 1962, que contiene un comentario —que los especialistas datan hacia finales del siglo V a. C.— a un antiguo poema órfico, comentario realizado por un personaje no identificado pero cercano a los últimos filósofos presocráticos), las laminillas áureas de algunas tumbas de Italia y Creta, un conjunto de inscripciones en hueso halladas en Olbia (colonia griega a orillas del Mar Negro, siglo V a. C.), y unas pinturas en vasos de Tarento.²

La colección de los *Orphicorum Fragmenta* ha quedado, pues, totalmente renovada, y está arrojando una nueva luz sobre la componente intensamente subversiva de esta religión antigua:

El Orfismo se mueve exclusivamente en un plano religioso. Es una secta que pone en tela de juicio la religión oficial de la ciudad. En particular, a dos niveles: uno de pensamiento teológico, otro de prácticas y comportamientos. El Orfismo es fundamentalmente una religión de libro, más bien de textos, con las cosmogonías, teogonías e interpretaciones que estas no dejan de engendrar. En lo esencial, toda esta literatura parece elaborada contra la teología dominante de los griegos, es decir, la de Hesíodo y su *Teogonía* (...). Al ser el Orfismo una literatura inseparable de un género de vida, la ruptura con el pensamiento oficial entraña diferencias no menos grandes en las prácticas y en los comportamientos. Aquel que opta por vivir a la manera órfica, el *bíos orphikós*, se presenta, en primer lugar, como un individuo y como un marginado, es un hombre errante, semejante a esos Orfeo-telestes que van de ciudad en ciudad, proponiendo a los particulares sus recetas de salvación, paseándose por el mundo como los demiurgos de antaño.³

El credo órfico propone una innovadora interpretación del ser humano, como compuesto de un cuerpo y un alma, un alma indestructible que sobrevive y recibe premios o castigos en el más allá dependiendo del grado de purificación alcanzado en el lapso de la vida terrenal. Para operar esa purificación, los órficos prescribían normas de

1. BURKERT, Walter. *De Homero a los Magos. La tradición oriental en la cultura griega*. Barcelona: El Acantilado, 2002, p. 85.

2. Vid. GARCÍA GUAL, Carlos. “Los nuevos textos órficos”. En: *Revista de libros*, nº 106, octubre de 2005, pp. 31-32.

3. DETIENNE, Marcel. *La muerte de Dioniso*. Madrid: Taurus, 1982, pp. 133-134, citado por Carlos García Gual, “Los nuevos textos...”, op. cit., p. 31.



Como he expresado en *Galería de los invisibles*⁹, el ser humano es un animal dotado de una memoria de la que puede rescatar una y otra vez hechos pasados para *revivirlos* en su conciencia, pero a la vez “topa continuamente con la necesidad de imprimir un sentido a una existencia que no solo se sitúa en un presente que de manera constante se le escapa de las manos, sino también en un pasado y un futuro que se hallan lejos de su influencia”.

Mucho tiene que ver todo esto con lo que el psicoanálisis denomina “acto fallido”, considerados por la mayor parte de nosotros como acciones nimias, sin importancia. Pero ¿por qué centra el psicoanálisis su atención sobre ellos? A juicio de este movimiento, nuestro error consistiría en confundir la importancia de tales actos con su mera *apariciencia*, con su simple manifestación. ¿Cuál es el motivo para que estos fenómenos acontezcan? ¿Por qué se produce un acto fallido? Los actos fallidos suelen ir acompañados de otras manifestaciones, o bien se asocian unos con otros. Ahora nos preguntamos por el *sentido* de su aparición. El psicoanálisis pretende ir más allá de las explicaciones meramente fisiológicas (influencia del contexto, influjo de los nervios, etc.), que considera explicaciones válidas pero en ningún caso suficientes. Para los psicoanalistas, el acto fallido posee la estructura de un *acto psíquico completo*, y además, no es fruto de la casualidad: su significado puede ser indagado –y averiguado–. Este tipo de actos esconden una intención que nos dice algo del psiquismo del sujeto que lo lleva a cabo (por ejemplo, decir lo contrario de lo que se quería decir o emplear una expresión de sentido antitético), aunque en ocasiones la equivocación no es lo fundamental (como cuando se vocaliza mal una palabra). De este modo, el psicoanálisis establece dos *momentos* en el acto fallido: una intención que se manifiesta y otra que queda *latente*, sumergida. En definitiva, se da una oposición entre dos tendencias: la de una idea perturbada y una idea perturbadora. Ahora bien, ¿son ambas *conscientes*?

El psiquismo es presentado, así, como un *campo de batalla*, en el que la palabra constituye un simple contendiente que puja por poner en claro nuestro propia conciencia ante nosotros mismos y ante los demás. ¿Somos libres, en este sentido, de decir lo que queremos, o más bien *somos dichos* por estructuras ocultas de las que solo somos responsables parcialmente?¹⁰

Carlos Javier González Serrano es editor y filósofo

9. González Serrano, C. J. y Muñoz Barallobre, G. (coords.), *Galería de los invisibles*. Ediciones Xorki: Madrid, 2012.

10. Cfr. Hesse, H., *Lecturas para minutos*, 2. Alianza: Madrid, 2008, p. 36: “En el alma se agitan impulsos que no tienen nombre, que según la vieja cultura y moral hay que calificar de malos, pero que son capaces de hablar con voz tan fuerte, tan natural y tan inocente, que todo lo bueno y lo malo se hace dudoso y toda ley aparece problemática”.

“todos los pasos de nuestra vida los damos movidos por el fondo primario de nuestra esencia, [...] por impulsos inconscientes”, escribía también Hesse³. Si echamos un vistazo a los manuscritos berlineses de Schopenhauer, encontramos un texto (redactado en 1829, cuando ya se habían cumplido más de diez años desde la publicación del primer tomo de *El mundo como voluntad y representación*) en el que el filósofo explica que nuestra consciencia es enteramente fragmentaria y que “salta a la vista” que solo una parte ridícula de nuestro ser cae bajo nuestra consciencia, “permaneciendo el resto en el oscuro trasfondo de lo inconsciente, que acaso constituya lo más peculiar de nuestro ser”. De este “peculiar ser” brotarán, a juicio de Schopenhauer, todas nuestras corazonadas, nuestros presentimientos y, por fin, todas nuestras acciones.

Por su parte, si inspeccionamos el Capítulo 14 del segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación* (“Sobre la asociación de pensamientos”)⁴, daremos allí con una expresión que preconizan ciertas doctrinas freudianas: el pensador alemán nos habla de “oscuras profundidades” donde es “rumiado” el material que recibimos del exterior, cuyo resultado serán nuestros pensamientos conscientes. Pero, y hay que dejarlo muy claro, la conciencia resulta ser para Schopenhauer la “mera superficie de nuestro espíritu” –de la que no conocemos lo esencial, lo más íntimo, sino solo la corteza, pues la voluntad es en sí acognoscitiva, se halla privada de conocimiento. Así, en sus palabras, “los pensamientos claramente conscientes son simplemente la superficie, mientras que por el contrario la masa es lo borroso, el eco de las intuiciones y de la experiencia en general, entremezclado con el propio temple de nuestra voluntad, que es el núcleo de nuestro ser”. ¿Es posible, entonces, adivinar el contenido oculto de la consciencia a partir de lo meramente aparente... sin el riesgo “de dañarnos de manera que ningún médico pueda ya curarnos”⁵? ¿Somos capaces de confesarnos lo *indecible*, y más aún, de llegar a ponerlo en palabras?

En las primeras páginas de *El malestar en la cultura*⁶, Freud explicaba: “El término ‘cultura’ designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí”. Un poco más adelante⁷: “La vida humana en común solo se torna posible cuando llega a reunirse una mayoría más poderosa que cada uno de los individuos y que se mantenga unida frente a cualquiera de estos. El poderío de tal comunidad se enfrenta entonces, como ‘Derechos’, con el poderío del individuo, que se tacha de ‘fuerza bruta’. Esta sustitución del poderío individual por el de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura. [...] Así pues, el primer requisito cultural es el de la justicia”. Sin embargo, Freud nos avisa casi inmediatamente después: “el anhelo de libertad se dirige contra determinadas formas y exigencias de la cultura, o bien contra esta en general”. De esta manera, el fundador del psicoanálisis pone su punto de mira en la cultura como producto genuinamente humano, en el que ha de insertarse una realidad *previa* a la propia cultura: la libertad. El problema central en el que nos sumergimos a través de los anteriores textos es el de cuestionar si existe un equilibrio entre lo común (entre el espacio público –digamos, el *ágora*–, propio de la palabra y de la discusión pública), y el régimen privado (el ámbito de lo individual). Ahora bien, para estructurar y fraguar una correcta relación entre ambos espacios, es necesario el lenguaje, esa “red agujereada y vieja por la que escapan los peces tras quedar atrapados. Quizás sea preferible el silencio”⁸. Tal vez en virtud de este desajuste, tanto lingüístico como político, puedan explicarse algunos conflictos que hoy vivimos tan de cerca entre la clase política y el pueblo, en quien –se dice–, reside el poder.

3. Cfr. *ibid.*, p. 90.

4. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*. FCE: Madrid, 2004, pp. 133-137. Ya en su vejez, cuando el autor alemán comenzó a ser leído y alcanzó gran fama, dejó escrita la siguiente frase, tan útil para el fin del presente artículo: “Como nuestro cuerpo en las ropas, está nuestro espíritu encubierto en la *mentira*. Nuestro hablar y actuar, todo nuestro ser es mentiroso; y solo a través de esa envoltura se pueden a veces adivinar nuestros verdaderos sentimientos, como a través de las ropas, la forma del cuerpo” (*Parerga y Paralipómena I*, Cap, V. Trotta: Madrid, 2006, p. 435).

5. Cfr. Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador*. Valdemar: Madrid, 2006, pp. 39-41.

6. Freud, S., *El malestar en la cultura*. Folio: Madrid, 2006, p. 46.

7. *Ibid.*, p. 48.

8. Woolf, V., *Relatos completos*, “La velada”. Alianza: Madrid, 2006, p., 150.

El decir de lo oculto. Una aproximación a la inconsciencia de la palabra

Carlos Javier González Serrano

En su condición de instrumento propiamente humano, el lenguaje supone una de las herramientas sobre las que menos reparamos a la hora de ponerla en práctica. Incluso cuando reflexionamos sobre las estructuras lingüísticas, solemos poner nuestra atención sobre sus aspectos más científicos y conscientes (gramática, sintaxis, etc.), dejando a un lado las facetas más ocultas o –dicho de manera menos romántica– inconscientes. Ya Unamuno nos ponía sobre la pista, en *En torno al casticismo*¹, cuando aseguraba que toda impresión, así como cualquier idea, se halla cargada de un “nimbo” idiosincrático, de una determinada “atmósfera etérea” que rodea a aquellas como una suerte de contexto vital. Y es que las palabras no solo poseen un *significado* más o menos definido (o definible) a través de los diccionarios de cada lengua, sino que, además, se encuentran impregnadas de un *sentido* que en ocasiones escapa de lo que el propio hablante quiere decir con ellas cuando las emplea. De esta manera, escribía Unamuno que “en nuestro mundo mental flotan grandes nebulosas, sistemas planetarios de ideas entre ellas, con sus soles y sus planetas, y satélites y aerolitos y cometas erráticos también”, cada uno de los cuales orbitarían alrededor de una conciencia que, en su ejercicio, completaría el centro del universo que constituye nuestro yo.

De la mano de estas primeras reflexiones, podemos preguntarnos si en efecto esta conciencia nos concede la prerrogativa, que se cree tan extendida, de poder expresar a través del uso de la palabra lo que en realidad *queremos* decir. O de otra manera: ¿somos enteramente dueños de cuanto decimos?, ¿es suficiente tener en cuenta el significado de las palabras y obviar su sentido? Y en definitiva, ¿esconden las palabras un poder *oculto* que se reserva el derecho de declarar lo que nosotros no nos atrevemos a revelar –sea a nosotros mismos o a los demás–?

Partamos en este breve artículo, que tan solo pretende inducir al lector a reflexionar sobre la naturaleza menos científica y más emocional del lenguaje y la cultura, del siguiente fragmento de Hermann Hesse, en el que nos propone comparar nuestro ser con un lago de gran profundidad pero de escasa superficie (que se correspondería, en esta analogía, con la conciencia): “Al igual que el lago se compone de agua, nuestro yo o nuestra alma (no importa la palabra) se compone de miles y millones de partes, de un tesoro de posesiones, de recuerdos, de impresiones siempre creciente y cambiante. De todo ello nuestra conciencia solo ve la pequeña superficie. El alma no ve la parte infinitamente más grande de su contenido”².

Debemos asumir, además, el siguiente hecho (fenomenológicamente hablando): el lenguaje no se ciñe a su condición de elenco de palabras que pueden ser unidas, bajo el amparo de un sistema de gramática, con el fin de confeccionar un mensaje que pueda ser entendido por un receptor. Cualquier palabra de las que configuran nuestro vocabulario se halla impregnada, desde el mismo momento en que la escuchamos por primera vez, de una carga emocional que hace que su uso futuro pueda –o no– encerrar determinaciones que escapen de nuestras manos:

1. Unamuno, Miguel de, *En torno al casticismo*. “La casta histórica Castilla”. Cátedra: Madrid, 2005, p. 180.

2. Hesse, Hermann, *Lecturas para minutos*, 1. Alianza: Madrid, 2008, pp. 130-131.